

## IL PROEMIO DEI MAGNA MORALIA E LA CONCEZIONE DELL' ΕΤΔΑΙΜΟΝΙΑ ΣΤΤΚΕΙΜΕΝΗ.

Il giudizio pressoché unanime della critica nel considerare i MM opera non autenticamente aristotelica dimostra i notevoli progressi che nell'interpretazione di questa operetta sono stati conseguiti. In particolare la lingua e lo stile dei MM così difforme dall'usus aristotelico, come hanno rilevato numerosi studiosi dallo Spengel al Düring (1), sarebbero di per sé elementi sufficienti per escludere definitivamente la paternità aristotelica dei MM. Nonostante che il Dirlmeier (2), anche di recente, abbia ribadito la sua opinione circa l'autenticità dei MM, che precederebbero nel tempo l'EE e l'EN (3), e nonostante il giudizio di un altro emerito studioso di Aristotele, il Düring (4), che accetta sostanzialmente la tesi formulata nel 1958 dal Dirlmeier, la critica sembra indirizzata verso posizioni più oltranziste, rilevando non solo la difformità formale della prosa dei MM rispetto a quella aristotelica, ma esprimendo anche gravi riserve per quanto concerne l'esposizione del pensiero che difficile sarebbe attribuire ad Aristotele (5). A tali conclusioni la critica è giunta attraverso un continuo e serrato confronto tra i MM e l'EN, teso ad evidenziare le divergenze sostanziali che separerebbero irrimediabilmente il pensiero dell'anonimo autore dei MM da quello di Aristotele.

(1) I. Spengel, Ueber die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften, "Abh. der bayer. Akad. der Wiss." III 2, 1841; III 3, 1843; G. Ramsauer, Zur Charakteristik der aristotelischen Magna Moralia, Progr. Oldenburg 1858; K. O. Brink, Stil und Form der pseudaristotelischen Magna Moralia, Ohlau 1933; K. Berg, Die Zeit der Magna Moralia, "Wiener Studien" 52, 1934, 142-147; Aristoteles, Magna Moralia, übersetzt von F. Dirlmeier, Berlin 1956 (Aristoteles Werke in deutschen Uebersetzung herausgegeben von Ernst Grumach, Band 8), 149-154; I. Düring, rec. a F. Dirlmeier, MM, "Gnomon" 33, 1961, 547-557.

(2) F. Dirlmeier, Die Zeit der grossen Ethik, "Rhein. Mus." 88, 1939, 214-243.

(3) F. Dirlmeier, Zur Chronologie der grossen Ethik des Aristoteles, Heidelberg 1970, 24 pp.

(4) I. Düring, rec. cit.

(5) R. A. Gauthier, Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la philosophie chrétienne, Bibl. thom. XXVIII 1951, p. 117, n.2. P. L. Donini, L'etica dei Magna Moralia, Torino 1965, 249 pp. I riferimenti al lavoro del Donini sono giustificati dal fatto che attualmente esso rappresenta il coronamento filosofico di parecchie generazioni di filologi (cfr. Aristotele, L'Ethique à Nicomaque, introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, II 1, Louvain-Paris 1970<sup>2</sup>, 93-94).

Se si esclude in modo definitivo e categorico la possibilità di far risalire i MM ad Aristotele per motivi linguistico-stilistici da un lato, contenutistici dall'altro, la logica richiederebbe che l'analisi e la conseguente valutazione dell'operetta non avvenissero in esclusiva funzione dell'EN. Ma anche gli studi più recenti appaiono dettati, questa almeno è la mia impressione, quasi esclusivamente dalla preoccupazione di segnalare quei passi che non trovano esatta rispondenza in EN: tant'è l'esigenza di voler ad ogni costo ritrovare paralleli precisi con l'EN, quasi che i MM ne fossero una copia perfetta. Un tale presupposto ha spesso indotto la critica alla semplicistica tentazione di accusare l'autore dei MM di fraintendere e tradire il pensiero del filosofo di Stagira. Ogni variazione anche lessicale del dettato aristotelico è stata interpretata come una degenerazione, una banalizzazione del pensiero etico di Aristotele, senza che neppure fosse avvertita l'esigenza di giustificare su di un piano storico-filosofico più ampio di quanto non sia il semplice riscontro con l'EN certe modificazioni del materiale aristotelico che non sono certo avvenute né per incomprensione né per fraintendimento di certi passi dell'EN, nonostante che questa rappresenti il punto di riferimento più valido e sicuro per misurare l'ortodossia dell'anonimo autore ai principi informatori dell'etica aristotelica. Quello che metodologicamente appare inaccettabile è la valutazione, ripudiata a parole ma applicata nella sostanza, dei MM sulla sola base di EN.

Di contro a questa tendenza fortemente riduttiva del valore contenutistico dei MM propongo un'analisi che si sforzi di giustificare, alla luce di un aristotelismo posteriore, mutamenti formali e sostanziali di concetti aristotelici. Lungi dal considerare l'autore dei MM un maldestro ed un pedissequo imitatore di Aristotele, esperto nel banalizzare i principi etici del maestro, sono del parere che si debba piuttosto pensare ad un interprete dell'etica aristotelica la cui opera risponde ad esigenze e finalità diverse da quelle che caratterizzano il trattato etico di Aristotele.

Ma se l'autore dei MM non è Aristotele, i MM presuppongono il pensiero etico di Aristotele. Ciò giustifica un confronto con l'EN che dovrà essere rivolto a verificare sino a che punto i MM rispecchino nella sostanza il pensiero dello Stagirita e cioè se a modificazioni di carattere formale corrispondano reali modificazioni anche nella sostanza. Infatti se estremamente difficile sarebbe spiegare le numerose coincidenze terminologiche e concettuali nonché strutturali con l'EN (6) escludendo l'in-

(6) La stretta dipendenza dei MM dall'EN è riconosciuta anche da coloro che ne negarono la paternità aristotelica pensando ora ad un commento all'etica di Aristotele (A. J. Festugière, *Aristote, Le plaisir*, Paris 1936, pp. XLVI sgg. e J. Geffken, *Zur Entstehung und zum Wesen des Griechischen wissenschaftlichen Kommentars*,

flusso della scuola peripatetica, considerata anche l'impossibilità di provare influssi di altre scuole filosofiche, altrettanto difficile sarebbe giustificare le divergenze esistenti con EN al di fuori dell'ambito del Peripato. Contrariamente alla 'communis opinio' incline a considerare tali divergenze come modificazioni degenerative dell'etica aristotelica, sono del parere che queste, se attentamente valutate, non solo confermano l'appartenenza dei MM al Peripato ma rivelano nell'anonimo autore tutt'altro che un inetto pensatore il quale fraintenda o banalizzi l'etica aristotelica (7).

Il punto di partenza dei MM presuppone a fondamento l'etica aristotelica. Sin dal proemio l'anonimo si rivela un conoscitore dei principi etici dello Stagirita. La definizione infatti dell'etica quale parte della politica (*δόξειεν <ἀν> οὐκ ἄλλης ἢ τῆς πολιτικῆς εἶναι μέρος* MM 1181a, 26) richiama EN 1094b,11 dove l'etica viene definita *πολιτική τις οὖσα* il cui fine è quello *τοῦ ποιῶν τινος καὶ ἀγαθὸν τοῦ πολίτου ποιῆσαι καὶ πρακτικὸν τῶν καλῶν* (EN 1099b,31-32) e cioè *τὸ δὲ σπουδαῖον εἶναι* (MM 1181a,28). Ma l'essere *σπουδαῖον* null'altro significa che possedere le virtù (cfr. MM 1181a,28-29 e Arist., Cat. 10b,8; EN 1166a,13; Pol. 1322a,22 sgg.). Il passaggio alla trattazione della virtù è pienamente giustificato dal fine della scienza politica. Se infatti compito del vero politico è quello di rendere i cittadini virtuosi, si rende di conseguenza necessario trattare della virtù, beninteso di quella umana, ed in particolare del modo con cui essa si acquista (cfr. EN 1102a,7-15: "sembra che chi soprattutto si occupa di questa sia il vero uomo politico; egli vuole infatti rendere i cittadini buoni e obbedienti alle leggi... Se poi una tale ricerca appartiene alla politica, è evidente che bisogna trattare della virtù umana. E' infatti il bene umano e la felicità umana l'oggetto della nostra ricerca"). L'autore rivela un'abilità non comune nel riunire in una logica sintesi concetti tipicamente aristotelici in funzione delle proprie esigenze. Quando infatti afferma che l'etica è parte della politica non esprime il risultato dell'indagine etica di EN né espone una precisazione di carattere scolastico, ma si pone quale interprete del pensiero etico di Aristotele (8) alla pari di Aspasio (9), che a commento di "Hermes" 67, 1932, 405-406, ora ad un compendio di EE e di EN (L. Spengel, art. cit., 515-7).

(7) Ritengo indispensabile per una retta comprensione nei MM di certe formulazioni di concetti aristotelici che possono apparire 'nuove' e 'singolari', estendere l'indagine a quel complesso fenomeno storico-filosofico che va sotto il nome di 'aristotelismo'.

(8) EN 1094b, 10-11 *ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτική τις οὖσα*.

(9) Aspasio in *Ethica Nicomachea quae supersunt Commentaria*, edidit G. Heylbut, Berlin 1889, p. 6, 28-31.

EN 1094b,11 afferma: *τρίτον δέ ἐστὶν εἶδος καὶ μόριον πολιτικῆς ἡ περὶ ἑνὸς ἐκάστου τῶν πολιτῶν ἐπιμέλεια, καλεῖται δὲ ἡθικὴ μόριον δὲ ἕκαστος μὲν τῶν πολιτῶν τῆς πόλεως, ἡ δὲ ἡθικὴ τῆς πολιτικῆς*. La trattazione etica infatti può definirsi *πολιτικὴ* (cfr. Rhet. 1356a,26-27) in quanto appartiene alla scienza politica, non perché si identifichi con questa (cfr. EN 1094a,18 - b,9). Per questo diversamente da come giudicano R. Gauthier e Y. Jolif (10) ritengo che l'interpretazione di Aspasio non tradisca il pensiero di Aristotele che pur distingue tra *ἡ περὶ τὰ ἡθῆ πραγματαίεα* e politica. L'esigenza di precisare la subordinazione dell'etica alla politica è giustificata dalla preoccupazione dell'autore di delimitare il campo della ricerca alla vita pratica escludendo qualsiasi problematica metafisica e di introdurre con la connessione tra etica e politica la trattazione delle virtù.

Per quanto riguarda questa connessione, è stato rilevato (11) che essa non sarebbe giustificata da quelle che sono le motivazioni aristoteliche dell'EN. Se è vero che Aristotele fa dipendere la trattazione della virtù dal tema dell'*εὐδαιμονία* (tant'è che la transizione al tema della virtù avviene in esclusiva funzione della dottrina della felicità), impossibile è disconoscere che la transizione al tema della virtù è ad un tempo giustificata da Aristotele con motivazioni diverse. L'EN alla pari dell'EE muove dalla trattazione dell'*εὐδαιμονία* a quella della virtù (cfr. EN 1102a, 5-7 "poiché la felicità è un'attività dell'anima conforme a una virtù perfetta, bisognerà trattare della virtù. Forse così potremo infatti meglio studiare l'essenza stessa della felicità") e più in generale dal sistema dei fini alla politica, dalla politica all'*eudaimonia* che ne è il *τέλος τέλειον*, dall'*eudaimonia* alla virtù. Tuttavia questa struttura così chiara e lineare appare compromessa da quanto Aristotele afferma nelle linee 1102a,7-15 (cfr. p.155) dove risulta evidente l'esigenza da parte dell'autore di ricollegarsi alla politica al fine di introdurre la trattazione delle virtù. La transizione al tema della virtù viene dunque giustificata anche da quello che è il fine della politica e cioè rendere i cittadini dotati di qualità, buoni e praticanti il bene (EN 1099b,31-32). Non si può escludere che l'autore dei MM, al pari di Aspasio che a commento delle linee 1099b, 31-32 afferma *ἡ δὲ πολιτικὴ πλείστην ἐπιμέλειαν ποιεῖται τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι τοὺς πολίτας καὶ πρακτικοὺς τῶν καλῶν* (12), abbia rilevato questa incoerenza o ambiguità da parte di Aristotele nel passaggio alla trattazione della virtù, che non è tanto giustificato dalla definizione dell'*eudaimonia* comprensiva della virtù quanto da quella che Aristotele

(10) Aristotele, L'Éthique à Nicomaque, cit., 10-12.

(11) P.L. Donini, op. cit., 7.

(12) Op. cit., p. 26, 26-28.

definisce *ἡ περὶ τὰ ἥθη πραγματεία*.

Per comprendere lo sviluppo del pensiero nella prima pagina dei MM bisogna rifarsi alle linee 1102a,12-14 di EN con le quali l'autore introduce il tema della virtù. In particolare si rende necessario interpretare il senso del periodo ipotetico *εἰ δὲ τῆς πολιτικῆς ἐστὶν ἡ σκέψις αὕτη ... περὶ ἀρετῆς δὲ ἐπισκεπτέον ἀνθρωπίνης δῆλον ὅτι*. Aristotele sembra ragionare così: se compito precipuo della politica è quello di rendere i cittadini buoni e praticanti il bene, è necessario trattare della virtù e, propriamente, della virtù umana. L'interpretazione che di EN 1102a,12 sgg. dà Eustrazio (13) è una conferma del rispetto da parte dell'anonimo autore dei MM dei principi etici di Aristotele. Per quanto la problematica agitata dall'autore dei MM risponda a particolari esigenze, la sostanza del pensiero aristotelico mi sembra restituita e la struttura dettata da EN.

E' stato tuttavia osservato (14) che l'anonimo autore, dopo aver distinto le questioni da trattare, le abbandonerebbe, prendendo a discutere di altri problemi. La frattura rilevata a 1182a,10 deriva, a mio avviso, da un'incomprensione della funzione che svolge la rassegna storica delle dottrine di Pitagora, Socrate e Platone sulla virtù. L'autore, precisato il tema della trattazione, afferma che importante non è tanto conoscere l'essenza della virtù quanto sapere come e da quali elementi essa si formi. Una tale precisazione che trova riscontro in EE 1216b,20 sgg. è polemicamente diretta contro i filosofi citati nella rassegna. Di contro a Pitagora, Socrate e Platone, che hanno trattato della virtù come fenomeno epistemologico e metafisico, l'anonimo propone una trattazione della virtù da un punto di vista politico. Egli intende parlare della virtù umana, non di quella divina. Per questo anche di contro a Platone egli intende seguire Aristotele ed è importante che nella rassegna non compare il nome di Aristotele (15). Non si tratta dunque di un abbandono del tema annunciato ma, come l'autore stesso tiene a precisare nel proemio, di una trattazione politica della virtù. Ed è significativo che, al termine della rassegna storica, l'anonimo, prendendo a trattare della virtù,

(13) Eustratii et Michaelis et Anonyma in *Ethica Nicomachea commentaria*, ed. G. Heylbut, Berlin 1892, p. 109, 13-15.

(14) P. L. Donini, op. cit., 11.

(15) L'exkursus storico e non la rassegna dossografica assolve un'importante funzione come rileva giustamente il Donini (p. 13, n. 17). Il fatto che l'exkursus giunga solo sino a Platone non può considerarsi un elemento probante dell'autenticità dei MM come invece ritiene il von Arnim (*Die drei aristotelischen Ethiken*, "Sitz. der Akad. der Wiss. in Wien", phil.-hist. Klasse 202, 2, 1924, 7), bensì dimostra, a mio avviso, un adeguamento da parte dell'autore dei MM ai principi informativi dell'etica aristotelica.

segue la struttura dell'EN, iniziando con la dottrina dei fini per passare alla politica, dalla politica all'*eudaimonia*, dall'*eudaimonia* alla virtù. Sorge così il problema di conciliare il proemio, dove il tema della virtù non è impostato in dipendenza di quello dell'*eudaimonia*, con la trattazione seguente, dove il tema della virtù dipende da quello più ampio dell'*eudaimonia*. Questa difformità di impostazione riscontrabile nel proemio rispetto al resto della trattazione e che trova un preciso parallelo in EN 1102a,5-15, risponde all'esigenza dell'autore di collegare il problema etico e la trattazione della virtù con la politica seguendo Aristotele contro i filosofi citati nella rassegna.

Ma se l'introduzione dei MM sembra ripercorrere la struttura del primo libro dell'EN, c'è da chiedersi sin dove giunga l'aristotelismo dei MM e cioè se il Nostro restituisca anche nella sostanza il pensiero aristotelico. Se infatti l'esordio è aristotelico (con il riconoscimento del primato della politica sulle altre scienze e di conseguenza del primato, tra i fini, del bene che è fine della politica) e i limiti dell'ortodossia aristotelica non sono superati, è stato rilevato (16) che l'anonimo autore postulerebbe dogmaticamente il primato della politica, ignorando quel sistema dei fini che è alla base dell'EN. In altre parole i MM discorderebbero fondamentalmente e dall'EN e dall'EE in quanto la *πολιτική δύναμις* non sarebbe definita né *πασῶν κυρία* (17) né *μάλιστα ἀρχιτεκτονική* (18), bensì semplicemente *βελτίστη δύναμις* (19). Dedurre da questo che il primato della politica, pur affermato, sarebbe svuotato del suo senso aristotelico non solo mi sembra ingiustificato, ma dettato da una mentalità che esigerebbe di ritrovare nei MM una perfetta rispondenza formale con EN. Mancherebbe nei MM quella costruzione del sistema dei fini dell'EN che nell'EE, pur assente, sarebbe per altro ben presente alla mente del suo autore, sia o non sia esso Aristotele, come dimostrerebbe la presenza dell'aggettivo *κυρία* riferito alla politica, aggettivo che a mio giudizio può essere a tutti gli effetti sostitutivo del *βελτίστη* dei MM. Significativo è che in Arist., Pol. 1309a, 35 la politica è definita *δύναμις μεγίστη* e notevole è del resto che il *τέλος* della *ἐπιστήμη κυριωτάτη πασῶν* è definito *μέγιστον* in Pol. 1286b,16 ed in EE 1217a, 21. Ma v'è di più: sembra infatti essere sfuggito ai precedenti commen-

(16) P. L. Donini, op. cit., 16.

(17) EE 1218b, 11-14 ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν τὸ τέλος τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ὑπὸ τὴν κυρίαν πασῶν, αὐτὴ δ' ἐστὶ πολιτικὴ καὶ οἰκονομικὴ καὶ φρόνησις.

(18) EN 1094a, 26-28 δόξειε δ' ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται.

(19) MM 1182b, 1.

tatori il modo con cui è introdotta l'affermazione della politica come *βελτίστη δύναμις*. Dal nesso *ἀλλὰ μὴν γε* risulta chiaro che l'anonimo si riferisce al primato della politica come ad un dato di fatto inoppugnabile. Non si comprende come avrebbe fatto il Nostro ad accordare tale primato alla politica ignorando proprio quel sistema dei fini che gli permette di affermare che il fine della politica è *βέλτιστον ἀγαθόν*. Che del resto l'autore ammetta una scala gerarchicamente ordinata di *τέλη* mi sembra fuori discussione in base a quanto egli afferma alle linee 1182a, 35 - 1182b, 2: *εἰ οὖν πασῶν τῶν δυνάμεων ἀγαθὸν τὸ τέλος, δῆλον ὡς καὶ τῆς βελτίστης βέλτιστον ἂν εἴη· ἀλλὰ μὴν ἥ γε πολιτικὴ βελτίστη δύναμις, ὥστε τὸ τέλος αὐτῆς ἂν εἴη < \* \* \* > ἀγαθόν*. In quest'ultima frase restituirei così il testo: *ὥστε τὸ τέλος αὐτῆς ἂν εἴη < πολιτικὸν > ἀγαθόν*. L'integrazione proposta dal Bonitz *τὸ ἄριστον ἀγαθόν* (20) appare ripetitiva di 1182a, 36 *βέλτιστον ἂν εἴη*, mentre la lezione del Casaubon *τὰγαθόν* risulta estremamente generica. Infatti l'autore, affermato che il fine di ogni scienza e facoltà è un bene, ne trae la conseguenza logica che il bene di quella migliore sarà il bene migliore. Ora, seguendo l'integrazione del Bonitz l'autore alle linee 1182b, 1-2 verrebbe ad affermare: poiché l'attività migliore è rappresentata dalla politica, il suo fine dev'essere il bene migliore. Ma che tale bene sia il migliore l'autore lo ha detto nella linea immediatamente precedente e, per di più, ciò non consegue certo al fatto che la facoltà migliore è rappresentata dalla politica. Quello che invece all'autore preme è trarre le conseguenze dal fatto che la politica è la facoltà migliore al fine di precisare la natura del bene-fine della politica. Per questo proporrei di integrare *πολιτικόν* dinanzi ad *ἀγαθόν* anche in base alle considerazioni che l'autore subito dopo svolge alle linee 1182b, 2-3, dove è affermato che si deve di conseguenza trattare *ὑπὲρ ἀγαθοῦ οὐ τοῦ ἀπλῶς ἀλλὰ τοῦ ἡμῖν*. Come è sottolineato dalla particella *ἄρα* con la quale viene introdotto il nuovo periodo, il fatto che l'indagine verta sull'*ἀγαθὸν τὸ ἡμῖν* è direttamente conseguente alla natura dell'*ἀγαθόν* fine della politica. Sembra dunque di dover sottintendere un aggettivo che illustri la natura umana del bene fine della politica. Infatti, la limitazione dell'indagine all'*ἀγαθὸν τὸ ἡμῖν* non è giustificata tanto dal fatto che esso rappresenta "l'ottimo per noi", quanto dalla natura e proprietà di quel bene che risulta essere "l'ottimo per noi" e cioè il bene "politico". Sono del resto convinto, sulla base di quanto l'autore afferma a 1182b, 5-6 *ὑπὲρ τοῦ πολιτικοῦ ἄρα ἡμῖν λεκτέον ἀγαθοῦ*, che l'espressione *ἀγαθὸν τὸ ἡμῖν* sia esplicativa di *πολιτικὸν ἀγαθόν*. A ciò si aggiunga il confronto con EN 1094b, 6-7 *τὸ ταύτης* (sc. *τῆς πολιτικῆς*) *τέλος περιέχει ἅν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τὰνθρώπων ἀγαθόν* che mi sembra confermi l'integrazione proposta.

L'identificazione della facoltà politica quale *βελτίστη δύναμις* permet-

te all'autore la transizione al tema del bene politico, cioè del *τὸ ἡμῖν ἀγαθόν*. Ma, dal momento che il bene non è *ἀπλοῦν*, è necessario, precisa l'autore, distinguere in che senso intendere il bene di cui dobbiamo trattare (1182b,5 sgg.). E' stato rilevato a questo proposito che la discussione *ὑπὲρ ἀγαθοῦ τοῦ πῶς λεγομένου* risulterebbe poco chiara fin dall'inizio per il fatto che il primo dei tre valori della nozione di bene distinti dall'autore non riuscirebbe del tutto chiaro al lettore.

Va innanzitutto notato che l'Arnim (Arius Didymus' Abriss der peripatetischen Ethik, "Sitz. Wien" 204 3, 1926, 47-49), sulla base di Stob. (II 134, 8-14 W.) e di EE (1218a,33 - b,12) dove sono distinti tre valori dell'*ἀγαθόν* due dei quali coincidono, aveva giudicato che anche nei MM si dovesse vedere una distinzione bipartita, seguito in ciò dal Dirlmeier. Ma senza ricorrere a Stobeeo e ad Arist., EE, il testo dei MM appare chiaro di per se stesso. L'autore infatti distingue due (e non tre) valori del bene: 1) *τὸ ἄριστον ἐν ἐκάστω τῶν ὄντων*, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν αἰρετόν 2) *οὐδ' ἅλλα μετασχόντα ἀγαθὰ* .... τοῦτο δέ ἐστιν ἡ ἰδέα τὰγαθοῦ. Distinti questi due valori della nozione di bene (1182b, 7-10), l'autore, riprendendo dall'ultimo menzionato, si chiede se bisogna parlare dell'idea del bene o invece del *τὸ κοινὸν ἐν ᾗ πασι ὑπάρχον ἀγαθόν* cioè dell'elemento comune che si trova in tutte le cose buone. Un attento esame del testo permette di identificare il *τὸ ἄριστον ἐν ἐκάστω τῶν ὄντων* con il *τὸ κοινὸν ἐν ᾗ πασι ὑπάρχον ἀγαθόν*. Ne è conferma il fatto che l'autore nelle linee seguenti parla solo della *ἰδέα τὰγαθοῦ* e del *τὸ κοινὸν ... ἀγαθόν*. Né mi sembra accettabile la soluzione proposta dal Dirlmeier secondo cui l'*ἄριστον ἐν ἐκάστω τῶν ὄντων* si identificherebbe nell'*ἄριστον ἡμῖν*, non essendovi alcun elemento nel testo che giustifichi una tale identità. Sempre a livello linguistico vorrei rilevare l'importanza che ha l'ὡς che introduce il *τὸ κοινὸν ἀγαθόν* della linea 1182b,11. L'autore, com'è sua abitudine, intende precisare con altre parole il concetto di *τὸ ἄριστον ἐν ἐκάστω τῶν ὄντων*. Per l'identità delle due espressioni si confronti 1183a,22 *ὑπὲρ τοῦ ἐν ἐκάστη πότε ἀγαθοῦ* e 1183a,23 *ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ἀγαθοῦ*. L'obiezione che non sarebbe il concetto comune di "bene" quello che risiede nelle singole cose, bensì quello di "bene supremo" (*τὸ ἄριστον*) non è affatto decisiva per infirmare l'identificazione delle due espressioni. Basti infatti pensare alla facilità con cui il Nostro ricorre per lo stesso concetto ora ad *ἀγαθόν* ora ad *ἄριστον* (l'*ἄριστον ἡμῖν* di 1183a,7 corrisponde all'*ἀγαθόν ἡμῖν* di 1182b, 3). Sempre per l'identità delle due espressioni interessante si rivela il confronto con EE 1218a,15 *οὐδὲ δὴ > τὸ κοινὸν ἀγαθὸν ταὐτὸ τῇ ἰδέᾳ πᾶσι γὰρ ὑπάρχει < τὸ > κοινόν*. Dunque, conformemente al pensiero etico di Aristotele (EN 1096a,11 - 1097a,14; EE 1217b,1 - 1218b,27),



l'autore dei MM confuta l'idea ed il concetto di bene intorno ai quali non è compito della politica indagare. Essa infatti si rivolge al bene politico, all'*ἄγαθόν τὸ ἡμῖν ὁ ἀνθρώπινον ἄγαθόν* (cfr. EN 1094b,7; 1098a,16).

E' stato rilevato (20) che l'autore dei MM non saprebbe andare oltre, cioè non riuscirebbe ad aggiungere nulla alla precisazione che il bene della politica è *un* bene per noi. Il Nostro insomma non riuscirebbe neppure malamente a restituire il pensiero di Aristotele che confuta l'idea e il concetto di bene in quanto non sono oggetto della *δύναμις πολιτική* e di conseguenza *οὐ πρακτά* (cfr. EN 1096b,34; 1097a,1; 1097a,23). Ancora una volta ritengo sia il metodo di ricerca che porta a conclusioni ingiustificate. L'errore consiste nella rigida applicazione del principio secondo cui la mancanza di precisi parallelismi tra i MM e l'EN implica di necessità un'incomprensione da parte dell'anonimo autore dei MM del testo aristotelico. Al contrario sono del parere che, sin dove è possibile, si debba cercare di giustificare certe modificazioni, in particolare quelle di natura esclusivamente lessicale, che non implicano alcun mutamento concettuale.

Come la mancanza dell'aggettivo *κυρία* riferito alla scienza politica non implica, a mio giudizio, un'ignoranza da parte del Nostro della teleologia aristotelica, così ritengo che la mancanza dell'espressione *οὐ πρακτά*, che in Aristotele motiva la confutazione dell'idea e del concetto di bene (EN 1096b,32-34; EE 1218b,7-9), non ci autorizzi a considerare l'argomentazione del Nostro (*ἀλλ' οὐχ ἡ πολιτικὴ ἐπιστήμη ἡ δύναμις ὑπὲρ ἧς νῦν ἐστὶν ὁ λόγος, οὐχ ὑπὲρ τοῦτου σκοπεῖ τὰγαθοῦ, ἀλλὰ τοῦ ἡμῖν ἄγαθοῦ* MM 1183a,33-35) un vuoto gioco di parole. Piuttosto che parlare di incapacità dell'autore dei MM di precisare il significato dell'*ἡμῖν ἄγαθόν* (il che significa ammettere che il Nostro scriva cose per lui stesso incomprensibili), ritengo doveroso chiarire, per quanto possibile, il valore e il significato che l'autore doveva attribuire a questa espressione. L'*ἄγαθόν ἡμῖν* di 1182b,3, sostanzialmente identico all'*ἄγαθόν πολιτικόν* di 1182b,5 (21), anche se non compare nella EN sembra comunque di sicura appartenenza all'ambiente peripatetico, come si può desumere da Aspasio (22) che ne precisa inequivocabilmente il significato: *τὰ ἡμῖν ἄγαθὰ ... τὰ πρακτέα τῶν ἄγαθῶν*. L'autore dei MM sembra usare l'espressione proprio in questa accezione quando afferma che né l'idea né il concetto di bene sono oggetto della

(20) P. L. Donini, op. cit., 17-18.

(21) MM 1182b,2-5 *ὑπὲρ ἄγαθοῦ ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἡμῖν λεκτέον καὶ ὑπὲρ ἄγαθοῦ οὐ τοῦ ἀπλῶς, ἀλλὰ τοῦ ἡμῖν· οὐ γὰρ τοῦ θεῶν ἄγαθοῦ· ἀλλ' ὑπὲρ μὲν τοῦτου καὶ ἄλλος λόγος καὶ ἄλλοτρία ἢ σκέψις. ὑπὲρ τοῦ πολιτικοῦ ἄρα ἡμῖν λεκτέον ἄγαθοῦ.*

(22) Op. cit., p. 14,5 e 15,7 sgg.

politica che si volge all'ἡμῖν ἀγαθόν. In altre parole l'autore confuta l'idea e il concetto di bene in quanto non sono ἡμῖν ἀγαθά e cioè οὐ πρακτά ricorrendo ad una terminologia postaristotelica senza per questo falsare il pensiero di Aristotele.

Terminata la discussione sui possibili valori del "bene" con la precisazione che il bene oggetto della presente ricerca è l'ἄριστον ἡμῖν, l'autore si propone di ricercare fra i molti beni l'ἄριστον πάντων. Si spiega così la formula πειραθῶμεν λέγειν τὰγαθὸν ποσαχῶς λέγεται di 1183b, 19-20, che introduce la sezione riguardante le διαιρέσεις τῶν ἀγαθῶν, sezione giustificata dalla necessità di ricercare tra i vari beni quello che è "l'ottimo per noi". Sebbene l'intera sezione 1183b, 19-1184a, 38 sia completamente omessa in EE, è interessante rilevare la singolare coincidenza fra MM ed EE nella trattazione dei diversi valori attribuiti al "bene". Infatti l'autore dell'EE, confutata l'idea ed il concetto di bene e precisato che ciò in vista del quale si agisce è il bene supremo tra quelli acquisibili dall'uomo (1218b, 7 sgg.), conclude la sezione affermando: σκεπτέον ποσαχῶς τὸ ἄριστον πάντων, ἐπειδὴ τοῦτο ἄριστον (1218b, 26-27). Anche l'autore dei MM conclude la trattazione sui diversi valori del "bene" affermando ἐπεὶ δ' ὑπὲρ τούτων διώρισται, πειραθῶμεν λέγειν τὰγαθὸν ποσαχῶς λέγεται (1183b, 19-20). Ma mentre nei MM con questa formula viene introdotta la serie delle διαιρέσεις τῶν ἀγαθῶν, in EE la trattazione corrispondente a MM 1183b, 20 sgg. manca. L'autore dell'EE infatti, ripetendo la formula immediatamente precedente (μετὰ δὲ ταύτ' ἄλλην λαβοῦσιν ἀρχὴν περὶ τῶν ἐπομένων λεκτέον 1218b, 31-32), introduce la distinzione dei beni in beni esterni e beni dell'anima corrispondente a MM 1184b, 1 sgg. La particella δέ e la parte finale della formula impediscono di considerare l'intera frase ripetizione di quanto precede, come giudica il Susemihl che ne propone l'espunzione. Un fatto comunque appare incontestabile: l'argomento annunciato dall'EE non viene trattato dall'autore. Ma, considerata la straordinaria somiglianza tra i MM e l'EE nella trattazione del bene umano, dove identico appare anche l'ordine di svolgimento dei singoli temi, non sarebbe forse azzardato supporre che possa essere avvenuto un salto nella tradizione manoscritta di EE.

Ritornando ai MM, quattro sono le διαιρέσεις riportate dall'autore, sulla paternità aristotelica delle quali non sembrano esservi dubbi. La conferma ci viene da Alessandro di Afrodisia (Top. 242, 2 sgg.) il quale afferma che Aristotele ἐν μὲν γὰρ τῇ τῶν ἀγαθῶν διαίρεσει (non è per questo necessario pensare ad un'opera perduta di Aristotele dall'omonimo titolo come ritengono il Gauthier ed il Jolif, II 1, p. 87) τίμια μὲν τῶν ἀγαθῶν εἶπεν τὰ ἀρχικώτερα..., καλὰ δὲ καὶ ἐπαινετὰ τὰς ἀρετὰς,

δυνάμεις δὲ οἷς ἔνεστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, ὠφέλημα δὲ τὰ τούτων ποιητικὰ τῶν ἀγαθῶν καὶ εἰς ταῦτα συντελοῦντα.

Se per la prima divisione un preciso parallelo è in EN 1101b, 11 sgg. e per la quarta in EN 1098b, 13 sgg., per quanto riguarda la seconda divisione (πάντη καὶ πάντως αἰρετά, τὰ δ' οὐ) e la terza (τὰ μὲν τέλη ... τὰ δ' οὐ τέλη) sembra impossibile trovare precisi paralleli nell'intero corpus aristotelico, anche se un termine di confronto può essere rappresentato da EN 1096b, 8-25 e 1097a, 25 - b, 6. Per quanto invece riguarda l'intera serie delle διαίρεσεις, un parallelo abbastanza preciso si riscontra nel compendio di morale peripatetica di Ario nello Stobeo (23), dove le prime tre διαίρεσεις riportate corrispondono a quelle dei MM. Questa concordanza, anche sulla base della testimonianza di Alessandro di Afrodisia, suggerisce l'ipotesi che l'autore dei MM ed Ario abbiano attinto ad un *corpus divisionum Aristotelicarum* (cfr. *Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae*, ed. H. Mutschmann, Leipzig 1907, p. XXIV sg.). Va tuttavia notato che mentre in Ario si ha una pura e semplice elencazione di divisioni che non assolvono alcuna funzione, nei MM esse sono giustificate dal fine di ricercare tra i beni quello che è l'ottimo per noi. Il Donini (p. 28) ha osservato che anche nei MM le διαίρεσεις sarebbero introdotte senza che ne venissero chiariti la funzione ed il significato: le prime due divisioni in particolare non sembrerebbero avere un senso logico né una giustificazione all'interno della trattazione.

Se l'ordine di elencazione delle divisioni è lo stesso in Ario e nei MM (il che avvalorava ancora di più l'ipotesi che queste divisioni risalgano ad Aristotele), è significativo che rispetto al compendio di Ario l'autore dei MM si limita a riportare le prime tre διαίρεσεις. Ritengo che sarebbe stato un non senso se l'autore dei MM, omesse le prime due divisioni, avesse introdotto la suddivisione dei beni in τέλη e οὐ τέλη. Per giungere a questa distinzione l'autore, sull'esempio di Aristotele (24), muove da distinzioni più generali, e cioè dalla suddivisione di tutti i beni in τίμια, ἐπαινετά, δυνάμεις e ποιητικά. Da questa quadripartizione l'autore distingue i beni τίμια e ἐπαινετά dalle δυνάμεις e dai beni ποιητικά. I primi sono infatti πάντη καὶ πάντως αἰρετά, mentre οὔτε πάντη οὔτε πάντως αἰρετά sono le δυνάμεις ed i beni ποιητικά. Ne consegue, precisa l'autore, che i beni di per se stessi preferibili siano superiori ai beni preferibili in vista di altro. A loro volta i beni πάντη καὶ πάντως αἰρετά si suddividono in τέλη e οὐ τέλη, dove i primi sono preferibili ai secondi.

(23) Stob., Anth. II 134,7 - 137,12 W.

(24) Cfr. EN 1101b, 10 sgg. Διωρισμένων δὲ τούτων ἐπισκεψώμεθα περὶ τῆς εὐδαιμονίας πότερα τῶν ἐπαινετῶν ἐστὶν ἢ μᾶλλον τῶν τιμίων· δῆλον γὰρ ὅτι τῶν γε δυνάμεων οὐκ ἔστιν.

Questo permette all'autore di affermare tra gli stessi beni-fini la superiorità del *τέλος τέλειον* rispetto all'*ἀτελές* (1184a,7-8). L'autore, a mio avviso, lungi dal proporre un esempio disorganico di divisioni dei beni, dimostra di seguire una logica ben precisa che gli consente di riconoscere, attraverso una selezione che si manifesta di grado in grado, quello che tra i vari beni è l'ottimo per noi.

Aristotele stesso nell'EN (1096b, 10 sgg.) nel distinguere tra beni che si ricercano solo di per se stessi e beni relativi a questi conclude: "è chiaro dunque che si potrebbe parlare di due categorie di beni, i beni in sé ed i beni che sono in funzione dei primi. Avendo dunque distinto dai beni utili (*τὰ ὠφέλιμα*) i beni in sé...". Ciò implica una precisa concezione sulla distinzione dei singoli beni da parte di Aristotele in *τίμια*, *ἐπαυετὰ*, *δυνάμεις* e *ὠφέλιμα* come si può desumere da EN 1101b, 10 sgg. Per misurare la fedeltà del Nostro al pensiero aristotelico, basta pensare che, se l'autore dei MM alla pari di Ario riporta come esempio di *δύναμις* la ricchezza, contrariamente ad Ario, che annovera le *δυνάμεις* tra i beni di per se stessi perseguibili, le esclude dai beni *καθ' αὐτὰ αἰρετὰ* in pieno accordo con EN 1096a, 6-7: *καὶ ὁ πλοῦτος δῆλον ὅτι οὐ τὸ ζητούμενον ἀγαθὸν· χρήσιμον γὰρ καὶ ἄλλου χάριν*. L'autore, giunto attraverso le varie suddivisioni dei beni alla scoperta del bene e fine supremo che è l' *εὐδαιμονία*, in quanto essa presenta tutti i caratteri del *τέλειον τέλος*, cioè *τῆς εὐδαιμονίας παραγενομένης οὐδενὸς ἔτι προσδεόμεθα*, pone il problema di come debba considerarsi il bene supremo (*μετὰ ταῦτα τοίνυν πῶς τὸ ἄριστον δεῖ σκοπεῖν* 1184a, 15). Tre sono le possibilità prospettate (1184a, 15-38):

- 1) *πότερον οὕτως ὥς καὶ αὐτοῦ συναριθμουμένον;*
- 2) *ἀλλὰ ἄρά γε οὕτω πως, οἷον χωρὶς αὐτοῦ;*
- 3) *ἀλλ' ἄρά γε οὕτωσί πως ... συγκρίνων τὸ ἄριστον;*

Il tema centrale di questa sezione è rappresentato dalla questione dell'essenza dell'*εὐδαιμονία* che costituisce l'*ἄριστον ἡμῖν*. La natura composita della felicità (*τὴν δ' εὐδαιμονίαν ἐκ πολλῶν ἀγαθῶν συντίθεμεν*) viene esplicitamente affermata dall'autore alle linee 1184a, 18-19, concezione questa che nella sezione in esame non può certo dirsi isolata. Basta infatti la lettura delle righe 1184a, 26-27 (*ἡ γὰρ εὐδαιμονία ἐστὶν ἔκ τινων ἀγαθῶν συγκεκμημένη*), 1184a, 31 (*ἐκ τούτων τῶν ἀγαθῶν οὖσαν*) e 1184a, 33 (*οὐκ ἔστιν ἀπλοῦν το ἄριστον*) per accorgersi del contrario.

Le tre ipotesi formulate dall'autore e che vengono ad una ad una confutate sono dettate dalla concezione dell'*εὐδαιμονία* di natura composita. La prima ipotesi si rivela assurda poichè, se l'*ἄριστον* ammettesse di essere addizionato agli altri beni, esso diverrebbe migliore di se stesso. Se dunque non è così che bisogna considerare quello che è l'ottimo per

noi, allora, prosegue l'autore, dovrà forse considerarsi come se fosse separato dagli altri beni (intendo il nesso *χωρὶς αὐτοῦ* come se fosse *χωριστοῦ αὐτοῦ*). Ma anche questa possibilità si rivela assurda per l'autore perché l'*εὐδαιμονία* null'altro è che questi stessi beni. Assurdo è infatti, prosegue l'autore, chiedersi se *τὸ δ' ἐξ ὧν ἀγαθῶν σύγκειται* sia migliore *χωριστὸν τῶν ἀγαθῶν ὑφ' ὧν σύγκειται*. Diversamente dal Dirlmeier e dal Donini che intendono il testo *τὸ δ' ἐξ ὧν ἀγαθῶν σύγκειται, σκοπεῖν εἰ τοῦτ' ἐστὶν βέλτιον, ἄτοπον* come se fosse *τὸ δὲ σκοπεῖν εἰ τοῦτό (id est τὸ συγκεκείμενον) ἐστὶ βέλτιον ἢ τὰ ἀγαθὰ, ἐξ ὧν σύγκειται ἄτοπον*, propongo di interpretare il testo come se fosse *τὸ δ' ἐξ ὧν ἀγαθῶν σύγκειται, σκοπεῖν εἰ τοῦτ' ἐστὶν βέλτιον* (sc. *χωριστὸν τῶν ἀγαθῶν ὑφ' ὧν σύγκειται*), *ἄτοπον*. L'assurdità infatti per l'autore consiste nel chiedersi se ciò che è composto di un certo numero di beni sia migliore separato da questi beni. Interpretare come propongono il Dirlmeier ed il Donini significa attribuire all'autore un pensiero contraddittorio ed assurdo, come avrò modo di notare più avanti.

Proseguendo l'autore formula la terza ipotesi: si dovrà forse considerare il bene supremo che risulta formato da questi beni paragonandolo con altri beni che non sono compresi in esso. Ma anche questa ipotesi si dimostra assurda, perché, confrontando uno ad uno tutti i beni, ne risulterebbe migliore la *φρόνησις*. Ma il bene perfetto (*τὸ τέλειον ἀγαθόν*) che ricerchiamo, afferma l'autore, non è semplice (*οὐκ ἔστιν ἀπλοῦν*): dunque la *φρόνησις* da sola (*μόνη*) non può rappresentare l'*ἄριστον ἡμῖν*.

La sezione ora presa in esame può essere assunta ad esempio per la dimostrazione di un adeguamento del materiale aristotelico in funzione di nuove esigenze avvertite in modo particolare dall'autore dei MM. Ancora una volta, a mio avviso, l'autore dimostra non solo una conoscenza della problematica aristotelica dell'*εὐδαιμονία* ma rivela un'estrema abilità nell'affrontare in maniera né pedissequa né ripetitiva tematiche aristoteliche adattandole ad esigenze diverse da quelle di Aristotele. Nella sostanza, sebbene diversa sia l'argomentazione, i concetti espressi dall'autore trovano fedele riscontro in Aristotele. Si confronti infatti rispettivamente per le tre ipotesi formulate: EN 1097b,16 sgg.; 1095a,26 - 28 e 1096b,33; 1095a,20-23; 1096a,10 ed EE 1214a,30 sgg. Ma se in Aristotele la nozione di una *εὐδαιμονία συγκεκείμενη* è diretta contro l'argomentazione platonica di Phil. 20e - 22c e 60b - 61a e se sempre polemicamente indirizzate contro Platone sono le concezioni della felicità intesa come bene separato dagli altri beni o costituita dalla sola saggezza (per quest'ultima cfr. Pl. Gorgia 473c; Rep. II 361e - 362a; IV 444e - 445b; IX 580c - 587b; X 613a ed EN 1095b,33 - 1096a,1 con il commento di Gauthier-Jolif, II 1, 31-2), nell'anonimo auto-

re dei MM la concezione dell'*εὐδαιμονία συγκεκμένη* sembra assolvere tutt'altra funzione. Quello che infatti emerge in questa sezione è l'esigenza da parte dell'autore di conciliare due tesi apparentemente contraddittorie, quella di un'*εὐδαιμονία συγκεκμένη ἔκ τινων ἀγαθῶν* con la concezione dell'*εὐδαιμονία μὴ συναριθμουμένη τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῖς*. Ma prima di precisare i motivi che probabilmente hanno indotto il Nostro ad unire queste due concezioni, si rende necessario svolgere alcune considerazioni sulla definizione dell'*εὐδαιμονία* come *συγκεκείμενον*.

Innanzitutto va detto che la concezione dell'*εὐδαιμονία συγκεκμένη*, irrinunciabile per il Nostro, non contrasta con la visione teleologica della *εὐδαιμονία* aristotelica se si interpretano come sopra ho proposto le linee 1184a, 27-8 dove l'autore è ben lungi dal chiedersi se l'*εὐδαιμονία* sia migliore dei suoi fattori, il che per altro sarebbe in netta contraddizione con quanto l'autore stesso afferma alle linee 1184a, 6-7 dove è precisato che il fine è sempre migliore di ciò che è in vista del fine. C'è inoltre da chiedersi se la descrizione dell'*εὐδαιμονία* quale emerge da 1184a,15-38 sia veramente del tutto nuova, in altre parole se la concezione dell'*εὐδαιμονία* dal carattere composito possa definirsi estranea al pensiero etico di Aristotele. Infatti sebbene Aristotele non parli espressamente di *εὐδαιμονία συγκεκμένη*, emerge tuttavia da vari passi della EN che il filosofo di Stagira concepisce la felicità come un bene dal carattere composito. In particolare alle linee 1098b,12-4 di EN Aristotele, ripartiti i beni in tre classi, beni dell'anima, del corpo e beni esterni, e precisato che la felicità consiste nel vivere e nell'agire bene (*συνάδει δὲ τῷ λόγῳ καὶ τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν τὸν εὐδαίμονα· σχεδὸν γὰρ εὐζωία τις ... καὶ εὐπραξία* 1098b,20-22), afferma che l'*εὐδαιμονία* oltre ai beni dell'anima (le virtù) *προσδεῖται* anche dei beni esterni. Impossibile o non facile sarebbe infatti *τὰ καλὰ πράττειν ἀχորήγητον ὄντα* (1099a,32-33) (25).

Il concetto di *εὐδαιμονία κεχορηγημένη* che in EN ricorre alle linee 1101a,14-15 (*τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς ἱκανῶς κεχορηγημένον*), 1177a,30 (*τοῖς δὲ τοιούτοις ἱκανῶς κεχορηγημένων*) riferito ai beni *ἀναγκαῖα πρὸς τὸ ζῆν*, 1179a,11 (*μετρίως τοῖς ἐκτὸς κεχορηγημένους*), unito a quello dell'*εὐδαιμονία τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεομένη* (dove il verbo *προσδεῖσθαι*, come hanno rilevato Gauthier e Jolif, II 1, 68, è usato ad indicare "quelque chose qu'on ajoute après coup à la vertu") è sufficiente per ammettere che Aristotele riconosce necessari un certo numero di beni esterni per la felicità in quanto essi sono indispensabili all'esercizio stesso della virtù. Infatti proprio perché la felicità è definita dallo Sta-

(25) Per il significato del termine *κεχορηγημένος* vd. il commento all'EN di Gauthier-Jolif, cit., II 1, p. 69-70.

girita *ἐνέργεια κατὰ τὴν ἀρετὴν*, cioè attività virtuosa, l'uomo *δεήσεται οὖν τῶν τοιούτων πρὸς τὸ ἀνθρωπεύεσθαι* (i. e. *πρὸς τὰ κατὰ τὴν ἀρετὴν πράττειν*) (1178b,6-7). Ma per essere felici, precisa Aristotele, non occorrono molte e grandi cose: è sufficiente infatti essere forniti *μετρίως* dei beni esteriori (1179a,1 sgg.). Possiamo dunque definire l'*εὐδαιμονία* aristotelica come *ἐνέργεια κατὰ τὴν ἀρετὴν τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς μετρίως κεχορηγημένη*. Una ulteriore conferma del carattere composito dell'*εὐδαιμονία* aristotelica è rappresentata dal fatto che Aristotele parla espressamente di *μόρια τῆς εὐδαιμονίας*, cioè di parti costitutive della felicità che enumera in Rhet. 1360b,19-26. Il concetto non può certo dirsi isolato all'interno del corpus aristotelico (Protr. fr. 6 W.; EE 1214b, 26-27; 1216a, 39-40; 1219a, 37; Rhet. 1360b, 18-24; EN 1102a, 4; 1102a, 5-7; 1129b, 18; 1144a, 3-6) per cui mi riesce difficile interpretarlo come "idée platonicienne très vivante dans la pensée primitive d'Aristote" (26).

Ritornando all'autore dei MM, non posso fare a meno di rilevare che il termine *συγκεκμένη* detto dell'*εὐδαιμονία*, lungi dal poter essere interpretato "una rozzezza inaudita" (27), è pienamente rispondente al lessico aristotelico dove *συγκέκμενον* è detto proprio di ciò che ammette parti. Con ciò tuttavia non credo che Aristotele, con il riferimento alle parti della felicità, e l'autore dei MM, con la concezione dell'*εὐδαιμονία* composita, intendano sottolineare la materialità della loro concezione della felicità, ma precisarne esclusivamente la natura *συνθέτη*. Sono infatti convinto che l'autore dei MM, quando parla dell'*εὐδαιμονία συγκεκμένη*, intende riferirsi al carattere composito dell'*εὐδαιμονία* aristotelica *τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς ἱκανῶς κεχορηγημένη οὐ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεομένη*. A questo proposito è interessante notare che l'anonimo autore definisce la felicità composta da un certo numero di beni e non da tutti i beni. Le espressioni usate a questo scopo sono: *ἐκ πολλῶν ἀγαθῶν συντιθεμένη* o *ἐκ τῶν ἀγαθῶν συγκεκμένη*. Queste espressioni che, data la loro formulazione, possono anche apparire estremamente generiche, trovano una loro prima giustificazione negli avverbi *μετρίως* e *ἱκανῶς* che nella definizione aristotelica della *εὐδαιμονία* modificano il participio *κεχορηγημένη*.

Ma per comprendere appieno il significato di tali espressioni credo sia necessario risalire a quella distinzione tra 'beni del corpo' e 'beni esteriori' che sembra costituire un topos nei commentatori di Aristotele e cui fanno esplicito riferimento anche Cicerone, Ario Didimo, Clemente

(26) R. A. Gauthier-J. Y. Jolif, op. cit., II 2, p. 575.

(27) P. L. Donini, op. cit., p. 30-31, n. 4.

Alessandrino. Dal commentario di Aspasio e dalla parafrasi di Eliodoro risulta evidente la distinzione tra beni del corpo (*τὰ σωματικά ἀγαθά*) e beni esteriori (*τὰ ἐκτὸς ἀγαθά*). Aspasio (28) a commento di EN 1099 a,31 precisa che l'eudaimonía necessita anche dei beni esteriori (*τίθεται τὴν εὐδαιμονίαν δεῖσθαι καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν. ἐκτὸς δὲ ἀγαθῶν ἤτοι τῶν περὶ τὸ σῶμα*, p. 23, 31-2) intorno ai quali *ἐνίοις ἢ ἀμφοιβήτοις μᾶλλον ὥς οὐδὲν συμπραττόντων εἰς τὴν εὐδαιμονίαν ἢ περὶ τῶν σωματικῶν* (p. 24, 1-2). Continuando, Aspasio precisa che la eudaimonía necessita dei beni esteriori *οὐχ ὥς μερῶν οὐδ' ὥς ἀναπληρωτικῶν αὐτῆς ἀλλ' ὥς ὀργάνων* (p. 24, 3-4). Risulta netta la distinzione tra beni del corpo, necessari alla felicità e dunque *μέρη ο ἀναπληρωτικά τῆς εὐδαιμονίας*, e beni esteriori, *συνεργὰ δὲ καὶ χρήσιμα ὥς ὄργανα πλοῦτος καὶ ἰσχύς καὶ δόξα* (p.26, 20-1). Eliodoro, non diversamente da Aspasio, distingue tra *τά τε σωματικά αὐτοῦ τοῦ σώματος καὶ τὰ περὶ τὸ σῶμα, τὰ μὲν ἀναγκαῖα πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν τὰ δὲ καθάπερ ὄργανά εἰσι πρὸς αὐτήν· ἀναγκαῖα μὲν, οἷον ὑγίεια σώματος καὶ ζωῆς ἐπίτασις καὶ τᾶλλα, ὧν χωρὶς οὐκ ἐνὶ τελειωθῆναι τὴν εὐδαιμονίαν ὄργανα δὲ, ὥσπερ πλοῦτος καὶ φίλοι* (p. 18, 27-31).

Queste distinzioni operate dai due commentatori permettono una più equa valutazione della concezione dell'eudaimonía *ἐκ πολλῶν ἀγαθῶν συντιθεμένη ο ἕκ τωνων ἀγαθῶν συγκεκμημένη*, che nella sostanza riproduce il concetto aristotelico dell'eudaimonía *ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν καὶ τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς μετρίως κεχορηγημένη* (EN 1101a, 14-15), dove, con l'espressione *τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς*, Aristotele sembra riferirsi ai beni necessari come si può desumere dal confronto con EN 1177a, 28: *τῶν μὲν γὰρ πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων καὶ σοφὸς καὶ δίκαιος καὶ οἱ λοιποὶ δέονται, τοῖς δὲ τοιούτοις ἱκανῶς κεχορηγημένων ὁ μὲν δίκαιος δέεται ..., ὁμοίως δὲ καὶ ὁ σώφρων καὶ ὁ ἀνδρεῖος καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστος ...*

(28) Per Aristotele, a mio avviso, non v'era alcuna difficoltà nel definire i beni del corpo ed i beni esterni "parti" della felicità. Il problema inizia con la critica stoica alla concezione della eudaimonia *συμπλήρωσις πάντων τῶν ἀγαθῶν* del peripatetico Critolao. Per quanto riguarda l'interpretazione di EE 1214b, 26-27 *ὧν ἄνευ γὰρ οὐχ οἶον τε εὐδαιμονεῖν, ἐννοῖ μέρη τῆς εὐδαιμονίας εἶναι νομίζουσιν*, ritengo che Aristotele, se si ammette l'autenticità dell'EE, intenda polemizzare contro coloro che identificavano l'eudaimonia con certi beni esterni. In questo senso il passo sembra corrispondere ad EN 1099b, 7-8. Non condivido l'opinione del Dirlmeier (*Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts*, "Philologus" Suppl. XXX 1, 1937, 78) che vi vede il riflesso di polemiche di Peripatetici recenti contro la dottrina della eudaimonia di Critolao. Sull'argomento si veda ora O. Gigon, *Das Prooimion der Eudemischen Ethik*, in: *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Akten des 5 Symposium Aristotelicum herausgegeben von P. Moraux und D. Harlfinger, Berlin 1971, p. 103-105.



Non si può tuttavia disconoscere l'insistenza da parte del Nostro come da parte dei commentatori aristotelici sul carattere composito della felicità. Questa coincidenza assume il suo pieno significato alla luce di una polemica antistoica diretta contro la concezione dell'*αὐτάρκεια τῆς ἀρετῆς πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν*. Dunque la definizione dell' *εὐδαιμονία συγκεκριμένη ἐκ τῶν ο συγκεκριμένη ἐκ πολλῶν ἀγαθῶν* dei MM che trova solo negli "Οροι pseudo-platonici (412d, 10: *εὐδαιμονία ἀγαθὸν ἐκ πάντων ἀγαθῶν συγκεκριμένον*) un letterale quanto falsificatorio parallelo (la sostituzione di *πάντων* a *τῶν* ed a *πολλῶν* della definizione dei MM dimostra come si tratti di un'identità di pura formulazione ma non di concetti), sembra polemicamente rispondere all'esigenza di precisare la natura composita dell'eudaimonia aristotelica.

A mio avviso con la concezione della eudaimonia composita l'autore dei MM, lungi dal voler dare un'idea della materialità di essa, intende precisare, per usare la parole di Aspasio (p. 16, 19-20), che l' *αὐτάρκεια τοῦ πολιτικοῦ ζῶντος περιγράφεται περὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ καὶ τὴν ψυχὴν*. Ma per valutare appieno il significato della 'singolare' descrizione, tale è stata definita, della eudaimonia che emerge da 1184a,15-38 onde darne anche una più precisa collocazione all'interno del Peripato, si rende necessario esaminare, sia pur brevemente, sulla base delle testimonianze esistenti, le modificazioni cui è andata soggetta la concezione aristotelica della eudaimonia attraverso le formulazioni che di essa hanno dato i Peripatetici posteriori ad Aristotele.

I principali testi dossografici a nostra disposizione sulla dottrina peripatetica della eudaimonia sono l'Epitome peripatetica di Ario Didimo, ap. Stob. II 119, 22-128,9 W. e Cicerone, Tusc. V 24; 25; 47; 85; De fin. II 19; III 41; 43; 48; V 12-14.

Cicerone non solo dimostra di conoscere la formula dell'opinione di Aristotele sulla eudaimonia come risulta da De fin. II 19 *Aristoteles virtutis usum cum vitae perfectae prosperitate coniunxit*, ma conosce anche le diverse formule dei Peripatetici posteriori ad Aristotele (29). Infatti sempre in De fin. V 12-14 tra i vari Peripatetici che succedettero ad Aristotele nella direzione della scuola sono nominati Teofrasto e Critolao. A proposito di Teofrasto, che indubbiamente fu una delle figure di maggior rilievo, Cicerone ne riporta l'opinione che non si può essere felici fra i tormenti, facendo esplicito riferimento al teofrasteo *Περὶ εὐδαιμονίας: Theophrasti de vita beata liber ... multum admodum fortunae datur. Quod si ita se habeat, non possit beatam praestare vitam sapientia. Haec mihi videtur delicatior, ut ita dicam, molliorque ratio,*

*quam virtutis vis gravitasque postulat.* A questo passo si aggiunga Tusc. V 24: *hic (Theophrastus) autem elegantissimus omnium philosophorum et eruditissimus non magnopere reprehenditur, cum tria genera dicit bonorum, vexatur autem ab omnibus primum in libro quem scripsit de vita beata, in quo multa disputat quam ob rem is qui torqueatur, qui crucietur, beatus esse non possit* e *ibid.* V 25 *si enim tot sunt in corpore bona, tot extra corpus in casu atque fortuna, nonne consentaneum est plus fortunam, quae domina rerum sit et externarum et ad corpus pertinentium, quam consilium valere?*

Dai passi sopra riportati possiamo affermare con una certa sicurezza che per Teofrasto il concetto di felicità non era dissociabile dai beni che la costituiscono e propriamente da quei beni che Cicerone in Tusc. V 85 indica con la formula attribuita ai Peripatetici posteriori: *tria genera bonorum, maxuma animi, secunda corporis, externa tertia.* E la sua opinione sulla eudaimonia non doveva divergere, almeno nella sostanza, da quella peripatetica contro la quale polemizza Cicerone in De fin. III 41 sgg. (*corporis commodis compleri vitam beatam*) e dal concetto di felicità che Cicerone chiarisce in Tusc. V 28-9: *videamus qui dicendi sint beati. Equidem eos existimo, qui sint in bonis nullo adiuncto malo; neque nulla alia huic verbo, cum beatum dicimus, subiecta notio est nisi secretis malis omnibus cumulata bonorum complexio.*

Quanto a Critolao, Cicerone sempre in De fin. V 12-4 afferma che, alla pari di Ieronimo, *ne is quidem in patriis institutis manet*, concordando pienamente con quanto su Critolao scrive Ario Didimo polemizzando:

Did. p. 46, 10-17: ὑπὸ δὲ τῶν νεωτέρων Περιπατητικῶν τῶν ἀπὸ Κριτολάου "τὸ ἐκ πάντων τῶν ἀγαθῶν συμπληρωμένον" (τοῦτο δὲ ἦν "τὸ ἐκ τῶν τριῶν γενῶν") οὐκ ὀρθῶς. Οὐ γὰρ πάντα τὰγαθὰ μέρη γίνεταί τοῦ τέλους· οὔτε γὰρ τὰ σωματικὰ οὔτε τὰ ἀπὸ τῶν ἐκτός,

τὰ δὲ τῆς ψυχικῆς ἀρετῆς ἐνεργήματα μόνως.

Did. p. 126, 14-19:

κατὰ τὸν λόγον οὐκ εἶναι συμπλήρωμα τὸ τέλος ἐκ τῶν σωματικῶν καὶ ἐκ τῶν ἔξωθεν ἀγαθῶν οὐδὲ τὸ τυχεῖν ἀπάντων, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν ἐν τοῖς περὶ σῶμα καὶ τοῖς ἔξωθεν ἀγαθοῖς ἢ πάσῳ ἢ τοῖς πλείστοις καὶ κυριωτάτοις. ὅθεν ἐνεργεῖαν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν κατ' ἀρετὴν ...

Potrebbe dunque apparire ipercritico operare una distinzione concettuale fra la definizione didimea dell'eudaimonia τὸ ἐκ πάντων ἀγαθῶν συμπληρωμένον, che, secondo la testimonianza di Ario Didimo, deve attribuirsi a Critolao, l'undicesimo successore di Aristotele secondo la vita di Esichio, e che Diogene Laerzio (V 30) attribuisce ad Aristotele

(ἔφη— sc. ὁ Ἀριστοτέλης— δὲ καὶ τὴν εὐδαιμονίαν συμπλήρωμα ἐκ τριῶν ἀγαθῶν εἶναι· τῶν περὶ ψυχὴν,... ἐκ δευτέρων δὲ τῶν περὶ σῶμα, ἐκ τρίτων δὲ τῶν ἐκτός. τὴν τε ἀρετὴν μὴ εἶναι αὐτάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν· προσδεῖσθαι γὰρ τῶν τε περὶ σῶμα καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν...) e Clemente Alessandrino (Strom. II 21,128,3-5) attribuisce genericamente ai Peripatetici (οἱ δὲ περὶ τὸν Ἀριστοτέλη τέλος ἀποδιδόασιν εἶναι τὸ ζῆν κατ' ἀρετὴν,... συμπληροῦσθαι τοίνυν τὴν εὐδαιμονίαν ἐκ τῆς τριγενείας τῶν ἀγαθῶν) e la formula ciceroniana dell'eudaimonia *cumulata complexio bonorum* che richiama alla mente la definizione della eudaimonia ἀγαθὸν ἐκ πάντων ἀγαθῶν συγκείμενον di Ps.- Plat., Def. p. 412 D.

Insostenibile appare l'ipotesi del Giusta (30) secondo cui “Diogene, o la sua fonte, può avere attribuito per errore ad Aristotele il pensiero di altri Peripatetici che egli conosceva tuttavia dalla stessa fonte”, considerata anche l'impossibilità di sostenere la stessa tesi per Clemente Alessandrino. Questi, pur dimostrando di conoscere la doxa di Critolao sull'eudaimonia (Strom. II 21, 129, 9-10 : Κριτόλαος δέ, ὃ καὶ αὐτὸς Περιπατητικός, τελειώτητα ἔλεγεν κατὰ φύσιν εὐροοῦντος βίου τὴν ἐκ τῶν τριῶν γενῶν συμπληρουμένην τριγενικὴν τελειώτητα μηνύων) (31) perfettamente corrispondente a quella riportata da Didimo, attribuisce ai Peripatetici due concezioni apparentemente inconciliabili da un punto di vista concettuale: la concezione dell'eudaimonia τὸ ζῆν κατ' ἀρετὴν e quella della συμπλήρωσις ἐκ τῆς τριγενείας τῶν ἀγαθῶν. Sembra dunque di dover ammettere che Diogene Laerzio come Clemente Alessandrino, pur nella genericità della espressione, alludano non tanto ai νεώτεροι Περιπατητικοὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Κριτολάου contro la cui concezione della eudaimonia συμπλήρωσις ἐκ πάντων τῶν ἀγαθῶν sembra polemizzare Didimo (p.46, 10 sgg. e p.126, 14 sgg.), quanto ai Peripatetici antichi.

In questo senso la testimonianza di Diogene e di Clemente trova conferma non solo in Cicerone (De fin. V 12-14 e Tusc. V 24-25), ma anche in Plutarco, De comm. not. 1069F - 1070A-B: πόθεν δ' Ἀριστοτέλης, ..., καὶ Θεόφραστος ἄρχονται; τίνας δὲ Ξενοκράτης καὶ Πολέμων λαμβάνουσιν ἀρχάς; οὐχὶ καὶ Ζήνων τούτοις ἠκολούθησεν, ὑποτιθεμένοις στοιχεῖα τῆς εὐδαιμονίας τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν; Ἄλλ' ἐκεῖνοι μὲν ἐπὶ τούτων ἔμειναν ὡς αἰρετῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ ὠφελίμων, καὶ

(30) Op. cit., I, p. 404.

(31) Concorro col Pohlenz, Die Stoa, Göttingen 1948-49, II, p. 90, che vede nella espressione τελειώτητα κατὰ φύσιν εὐροοῦντος βίου della definizione di Critolao il riflesso di un influsso stoico.

τὴν ἀρετὴν προσλαβόντες αὐτοῖς ἐνεργοῦσαν, οἰκείως χρωμένην ἐκάστω, τέλειον ἐκ τούτων καὶ δλόκληρον ὦντο συμπληροῦν βίον καὶ συμπεραίνειν, τὴν ἀληθῶς τῇ φύσει πρόσφορον καὶ συνωδὸν ὁμολογίαν ἀποδιδόντες ... τοῖς μὲν προσάγεται τὴν φύσιν, τοῖς δ' ἀπωθείται δόγμασι (32). Plutarco attribuisce indistintamente ai Peripatetici (Aristotele e Teofrasto) ed agli Academici (Senocrate e Polemone) la concezione dell'eudaimonia *συμπλήρωσις ἐκ τριῶν ἀγαθῶν*, cioè dei beni dell'animo, del corpo e dei beni esterni. L'attribuzione ad Academici e Peripatetici della stessa dottrina della eudaimonia non rappresenta un dato nuovo dal momento che Cicerone in *De fin.* V 14 afferma *antiquorum autem sententiam Antiochus noster mihi videtur persequi diligentissime, quam eandem Aristotelis et Polemonis docet*. Né l'attribuzione allo stesso Aristotele della dottrina della *συμπλήρωσις* costituisce un dato isolato della tradizione testimoniato com'è dalla doxa aristotelica riferita da Ippolito (p.570, 26 sgg. Diels), da Diogene Laerzio (V 30) e da Clemente Alessandrino (II 21, 128, 5). Diogene Laerzio e Clemente nel riportare la doxa di Aristotele sulla eudaimonia ricorrono ad una terminologia propria dei Peripatetici recenti che ha finito col sostituire quella più propriamente aristotelica, dimostrando ad un tempo il valore che nell'ambito del Peripato doveva attribuirsi alla dottrina della eudaimonia *συμπλήρωσις*. Quando infatti Diogene risolve la concezione della eudaimonia *συμπλήρωσις* nella eudaimonia *προσδεομένη τῶν τε περὶ σῶμα καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν*, ripetendo alla lettera EN 1099a, 31-32; 1099b, 6-7, e Clemente Alessandrino nel *τὸ ζῆν κατ' ἀρετὴν*, i limiti dell'ortodossia aristotelica non sono superati. La diversa formulazione non intacca la sostanza del pensiero aristotelico. Per questo non sono propenso a pensare ad un errore da parte di Diogene e di Clemente che, non diversamente da Plutarco, adottano una terminologia post-aristotelica finalizzata ad una polemica antistoica. Con questo non intendo sostenere che Aristotele ed i Peripatetici antichi, in special modo Teofrasto, abbiano potuto formulare la tesi della eudaimonia *συμπλήρωσις* dei tre generi di beni.

Ma se le modificazioni cui è andata soggetta la dottrina aristotelica della eudaimonia ad opera dei successori di Aristotele sono in gran parte dettate da uno spirito di polemica antistoica, si deve tuttavia distinguere la reazione polemicamente diretta contro la concezione zenoniana dell'

(32) Per la critica che P. rivolge contro la concezione stoica dell'*αὐτάρκεια* della virtù per la felicità cfr. *De vita et poes.* Hom. 136. Per l'accusa di contraddizione contro la definizione zenoniana e crisippea del *τέλος* cfr. *De comm. not.* 1060D e 1060E: *τὸ ζῆν κατὰ φύσιν τέλος εἶναι τιθέμενοι, τὰ κατὰ φύσιν ἀδιάφορα εἶναι νομίζουσιν*.

*αὐτάρκεια* della virtù da quella rivolta contro la dottrina crisippea della eudaimonia *συνπλήρωσις τῶν ἀρετῶν* (33). Sulla base delle testimonianze di Cicerone, Luc. 134 (*sed ille, sc. Zeno, vereor ne virtuti plus tribuat quam natura patiatur, praesertim Theophrasto multa diserte copioseque contra dicente*) e Acad. Post. I 35 (*Zeno igitur nullo modo is erat, qui, ut Theophrastus, nervos virtutis incideret, sed contra, qui omnia, quae ad beatam vitam pertinerent, in una virtute poneret*) risulta innegabile la reazione di Teofrasto contro la concezione zenoniana della eudaimonia. Teofrasto dunque reagì criticamente alla dottrina zenoniana dell'*αὐτάρκεια* della virtù *πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν* sostenendo la tesi della insufficienza dei beni dell'animo per assicurare la felicità e diminuendo ad un tempo *robur et firmitatem virtutis* (Cic., De fin. V 12 sgg.), nel suo trattato *Περὶ εὐδαιμονίας*, che, come ci informa Cicerone (Tusc. V 24 *vexatur, sc. Theophrastus, ab omnibus primum in eo libro quem scripsit de vita beata* e Tusc. V 25 *vexatur idem Theophrastus et libris et scholis omnium philosophorum*), fu nel periodo ellenistico il diretto bersaglio di non poche polemiche filosofiche.

Ora, tenendo presente da un lato quanto Cicerone afferma nei passi succitati del De finibus e delle Tusculane, che il concetto teofrasteo di felicità non era dissociabile dal concetto dei beni che la costituiscono (dai beni cioè dell'anima, del corpo e dei beni esterni), il che spiega la reazione in particolare della scuola stoica, e dall'altro che Teofrasto polemizzava contro Zenone, mi sembra molto probabile che la formula teofrastea dell'eudaimonia non dovesse divergere, almeno nella sostanza, dal concetto ciceroniano di felicità *cumulata bonorum complexio* di Tusc. V 28-29 (per il senso dell'aggettivo *cumulata* che precisa la *complexio* cfr. De fin. V 40 *quod* (sc. *sumum*) *cumulatur ex integritate corporis et ex mentis ratione perfecta*). La dottrina teofrastea dell'eudaimonia dunque va distinta da quella posteriore della *συνπλήρωσις* di Critolao, che nasce come reazione alla dottrina crisippea delle *ἀρεταί* che *συνπληροῦσι τὴν εὐδαιμονίαν ὥστε μέρη αὐτῆς γίνεσθαι*, mentre Zenone, a giudicare dalle testimonianze in nostro possesso, non aveva fatto il minimo accenno alla teoria della *συνπλήρωσις*. La scuola stoica non mancò a sua volta di reagire contro la concezione di Critolao della eudaimonia *συνπλήρωσις ἐκ πάντων τῶν ἀγαθῶν*, come risulta per bocca di Catone dai paragrafi 43, 44 e 48 del De finibus di Cicerone. L'accusa che gli Stoici rivolgevano contro la dottrina di Critolao consisteva essenzialmente nel fatto che *cum tria genera bonorum sint, ... eo*

(33) Per Zenone cfr. SVF I 46, 33-34; I 46, 35-36; I 46, 40-47; per Crisippo cfr. SVF III 25, 27-29; III 25, 39-41.

*beatior quisque sit, quo sit corporis aut externis bonis plenior. ... Illi* (sc. Peripatetici) *enim corporis commodis compleri vitam beatam putant...* (De fin. III 43). In altre parole criticavano che *illum bonorum finem, quod appellamus extremum, quod ultimum, crescere putent posse...* (De fin. III 48).

Ora, proprio in relazione a questa critica da parte degli Stoici, credo debba interpretarsi la critica che Didimo fa del termine *συμπεπληρωμένον* della definizione di Critolao, precisando che i beni del corpo ed i beni esterni hanno valore strumentale e non costitutivo dell'eudaimonia, ed anche quanto di comune accordo rilevano Aspasio ed Eliodoro (34), quando affermano che dei beni alcuni sono necessari all'eudaimonia, altri *σύνεργα καὶ χρήσιμα ὡς ὄργανα*. Ma mentre Aspasio ed Eliodoro sembrano i rappresentanti di una reazione classicista contro la concezione di Critolao, la definizione didimea sembra riflettere una reazione tipicamente stoica. Infatti, diversamente da coloro che vedono nell'Epitome peripatetica di Ario una reazione da parte di peripatetici recenti e classicisti contro la dottrina della *σμπλήρωσις*, ritengo che il passo di Didimo debba interpretarsi come un tentativo di conciliare o, meglio, di correggere la concezione peripatetica della eudaimonia sulla base dei principi stoici. Infatti risulta evidente dalle pp. 126,12 - 127,2 l'esigenza di correggere la definizione peripatetica del τέλος 'τὸ ἐκ πάντων τῶν ἀγαθῶν συμπεπληρωμένον' (τοῦτο δὲ ἦν τὸ ἐκ τῶν τριῶν γενῶν) nella formula stoicizzante τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν ἐν τοῖς περὶ σῶμα καὶ τοῖς ἔξωθεν ἀγαθοῖς ἢ πᾶσι ἢ τοῖς πλείστοις καὶ κυριωτάτοις, dove, come anche risulta dalla sezione περὶ τέλους dello stesso Stobeo (p. 46,10-17), i beni del corpo ed i beni esterni, per quanto necessari (τὰ γὰρ ὧν ἀνευ πράττειν ὁτιοῦν ἀδύνατον, μέρη τῆς ἐνεργείας λέγειν οὐκ ὀρθόν p. 130, 8 sg.), vengono considerati ἀγαθὰ ποιητικὰ τῆς εὐδαιμονίας distinti così dalle virtù che, in quanto ἀγαθὰ τελικὰ, συμπληροῦσι τὴν εὐδαιμονίαν, ὥστε μέρη αὐτῆς γίνεσθαι (cfr. SVF III 25,39-41 = Diog. Laert. VII 96). Sarebbe dunque illogico ignorare ad ogni costo la presenza di un massiccio influsso stoico nell'Epitome didimea che rende incerta, se non dubbia, la testimonianza sulla doxa di Critolao.

A questo proposito ritengo che la sezione 'Ὅτι οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν di Alessandro di Afrodisia (35) permetta non solo di chiarire i termini della polemica antistoica, ma di recuperare anche il senso della dottrina di Critolao. Mi riesce infatti difficile pensare che

(34) Aspasio in Eth. Nicom. commentaria, cit., p. 27, 27-28; Heliodori in Eth. Nicom. paraphrasis, ed. G. Heylbut, Berlin 1889, p. 18,27 sgg.

(35) Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora: De anima libri Mantissa, ed. I. Bruns, Berlin 1887, pp. 159,16 - 168,20.

Critolao nel sostenere la tesi della eudaimonia συμπλήρωσις dei tre generi di beni intendesse alludere ad una concezione materiale della eudaimonia, suscettibile di accrescimento, in contrasto netto con la dottrina aristotelica della eudaimonia μὴ συναριθμουμένη, mentre ritengo che possa stabilirsi un'analogia tra la reazione di Critolao e quella di Alessandro di Afrodisia. Polemizzando contro l'αὐτάρκεια stoica, Alessandro (p. 162, 3-16) argomenta:

εἰ μὴ ψυχῆς εὐδαιμονία ζητεῖται, ἀλλὰ ἀνθρώπου, ὁμολογεῖται δὲ τὸν ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς εἶναι καὶ σώματος, ὥν ἑκατέρου ἐστὶ καὶ ἀγαθὰ οἰκεία καὶ κακὰ διαφέροντα ἀλλήλων, ὥσπερ οὖν καὶ αὐτὰ ἀλλήλων ἕτερα, πῶς οὐκ ἀκολουθεῖ τὸ τὸ τέλος τοῦ ἐξ ἀμφοῖν ὄντος καὶ τὸ ἀγαθὸν προσδεῖσθαι τοῦ ἑκατέρου τούτων, ἐξ ὧν ἐστίν, ἀγαθοῦ; εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ αὐτάρκες τὸ τῆς ψυχῆς ἀγαθὸν πρὸς τὸ τοῦ ἀνθρώπου τέλος, ἀλλὰ δεῖ αὐτῷ καὶ τῶν τοῦ σώματος, ... .. ὥς γὰρ ἐπὶ τῆς ψυχῆς πασῶν τῶν ἀρετῶν καθ' ἑκάστην δύναμιν χρεία πρὸς τὸ τοῦ ἀνθρώπου τέλος, οὕτως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ σώματος.

Proprio perché la felicità che cerchiamo è quella umana (τοῦ ἀνθρώπου ἕνεκεν), è necessario che ὅσα δὴ τοῦ ἀνθρώπου ἕνεκεν, ἢ ἄνθρωπος, ταῦτα καὶ τοῦ τέλους αὐτοῦ τουτέστιν τῆς εὐδαιμονίας. τὰ δὲ σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτὸς τοῦ ἀνθρώπου ἕνεκά ἐστι καὶ ἢ ἄνθρωπος, ὥστε καὶ τῆς εὐδαιμονίας. οὐκ αὐτάρκης ἄρα ἡ ἀρετὴ πρὸς τὸ τέλος (p.164,29-165,3). Alessandro sembra aver presenti le obiezioni di origine stoica dirette contro la concezione dell'eudaimonia di Critolao e riferiteci da Didimo (p.126,16-24 e p.46,13-17) quando afferma ὅσα τῆς ἀρετῆς ἕνεκεν, καὶ τῆς εὐδαιμονίας ἐστίν, εἰ ταύτης ἔργον ἢ εὐδαιμονία, τὰ δὲ σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτὸς καὶ αὐτοὶ φασιν τῆς ἀρετῆς ἕνεκα εἶναι, ὅπως ἐκλέγεται αὐτὰ καὶ περιποιῇται, ὥστε καὶ πρὸς τὸ τέλος ταῦτα χρήσιμα (p.164, 31-35) ed ancora εἰ δ' ἐν ταῖς χρηστικαῖς τῶν ἐνεργειῶν καὶ πράξεων ἢ εὐδαιμονία καὶ ἢ εὐζωία, αὐταὶ δὲ οὐκ ἄνευ τῶν σωματικῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῶν οἰκείων καὶ κατὰ φύσιν, ὧν ἡ ἀρετὴ ἐκλεκτικὴ (p.164,17-20). Nel ribadire l'insufficienza della virtù per il raggiungimento della felicità Alessandro, alla pari di Plutarco, giunge ad affermare che gli Stoici stessi sono costretti a riconoscere, almeno a parole, questo principio quando stabiliscono l'identità tra 'il vivere bene' e 'l'essere felici'. Ma gli Stoici contraddicendosi, e qui consiste la sostanziale divergenza con la scuola peripatetica, considerano ἀδιάφορον τὸ ζῆν πρὸς τὸ εὖ ζῆν (p.165,16). La virtù invece per esplicitare la propria attività δέεται καὶ τῶν περὶ ἃ ἡ ἐνέργεια ἔξωθεν ὄντων αὐτῆς, ... ὧν χωρὶς οὐκ ἐνεργεῖ (cfr. p.160,8 sgg. e p.161,15 sg.).

Nel formulare la dottrina della συμπλήρωσις risulta chiaro dall'intera sezione che Alessandro intende la συμπλήρωσις πάντων τῶν ἀγα-

θῶν, cioè dei beni dell'animo, dei beni del corpo, senza i quali neppure sarebbe possibile vivere *κατὰ φύσιν* (cfr. p.163,21-23), e dei beni esterni. Concludendo l'esame della doxa di Alessandro sulla felicità mi pare di dover osservare che in essa non v'è alcun elemento che suggerisca l'idea della materialità della concezione dell'eudaimonia. Alessandro con la dottrina della *συμπλήρωσις* intende ribadire che senza i beni del corpo ed i beni esterni né la virtù potrebbe esplicare la propria attività né l'eudaimonia potrebbe sussistere *χωρὶς τούτων*. Ma tali beni non sono considerati 'parti' materiali della felicità, bensì *συνεργα ἄρα καὶ ταῦτα πρὸς τὸ κατὰ φύσιν ἡμῶν τέλος* (p.163,28-29). In questo senso ritengo che non dovrebbe costituire alcuna difficoltà quanto riferiscono Diogene Laerzio (V 30) e Clemente Alessandrino (Strom. II 21, 3-5) che attribuiscono ad Aristotele e ai Peripatetici la concezione della eudaimonia *τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν* e quella della *συμπλήρωσις ἐκ τῶν τριῶν γενῶν τῶν ἀγαθῶν* senza che da parte loro venga rilevato il benché minimo contrasto. Appellarsi inoltre al fatto che Clemente Alessandrino, come Didimo (p.130,9), ha ben presente il significato del termine *συμπληρωτικός* quando in Strom. II 17,74 scrive che *εἴ γε τὰ μέρη τοῦ ὅλου μέρη καὶ συμπληρωτικά τοῦ ὅλου, εἰ δὲ μὴ συμπληρωτικά οὐδὲ μέρη εἴη ἄν* non può considerarsi un elemento probante, dal momento che lo stesso Alessandro di Afrodisia nel *De anima liber cum Mantissa*, p. 122,7-8 precisa *σώματος μὲν γὰρ μέρη τὰ συμπληρωτικά τοῦ σώματος*. Se si ammette un'affinità almeno nei concetti fra la dottrina di Critolao e quanto abbiamo letto in Alessandro, mi sembra difficile poter ricondurre a Peripatetici recenti e classicisti la critica contro la concezione di Critolao dell'Epitome peripatetica di Didimo. Essa deve piuttosto farsi risalire agli Stoici posteriori a Crisippo che non dovevano tener presente il diverso significato che Critolao attribuiva al termine *συμπλήρωσις*, intenzionalmente e polemicamente ripreso da Crisippo.

Con ciò non intendo certo affermare l'ortodossia della dottrina di Critolao e d'altronde negare l'esistenza di una reazione da parte di Peripatetici recenti influenzati dalla critica stoica. Faccio esplicito riferimento a quanto si legge a questo proposito in Aspasio e in Eliodoro che distinguono tra beni del corpo necessari e quindi costitutivi della eudaimonia e beni esterni non necessari e quindi non costitutivi della eudaimonia. Una reazione questa chiaramente classicista che credo abbia risentito della critica stoica, quale quella riferitaci da Cicerone in *De fin.* III 48, contro la dottrina di Critolao.

Ora tenendo presenti le diverse formule peripatetiche dell'eudaimonia ritengo sia possibile precisare più dettagliatamente la doxa sull'eudaimonia dell'autore dei MM. Infatti, comunque si interpretino le testimo-



nianze sulla doxa di Teofrasto e di Critolao, figure queste tutt'altro che di modesto rilievo nella storia dell'evoluzione della concezione aristotelica della eudaimonia nell'ambito del Peripato, a giudicare almeno dalla testimonianza di Cicerone, quello che appare incontestabile nelle loro differenziate formulazioni è il rilievo accordato alla complessità della natura della eudaimonia, dettato da precise esigenze di polemica anti-stoica. Sebbene ciò non implichi alcuna idea di materialità della concezione della eudaimonia, come anche il dettato di Alessandro di Afrodisia sembra dimostrare, non si può mancare di rilevare la loro posizione eterodossa quando considerano la eudaimonia costituita dai tre generi di beni. Ritornando dunque ai MM, per completare l'esame delle formule peripatetiche dell'eudaimonia, va innanzitutto rilevato che se la formulazione della eudaimonia composita richiama la formula ciceroniana della *cumulata bonorum complexio*, se ne allontana sostanzialmente quando l'anonimo autore precisa che l'eudaimonia non è composta da "tutti" i beni ma da "alcuni" beni ed a maggior ragione si distingue dalla doxa di Critolao, che per altro l'autore dei MM dimostra di conoscere al pari della reazione stoica che contro tale dottrina si sviluppò. A questo proposito annetto particolare importanza all'esigenza dell'anonimo autore dei MM di precisare la non contraddittorietà tra la concezione della eudaimonia *συγκεκμένη* e quella aristotelica della eudaimonia *μη συναριθμουμένη*, precisazione questa che si giustifica solo alla luce di una critica stoica tesa a sottolineare come l'eudaimonia peripatetica fosse suscettibile di accrescimento.

Sotto questo aspetto se la formulazione dell'eudaimonia composita da parte dell'autore dei MM si pone sulla linea di quell'evoluzione post-aristotelica della concezione della eudaimonia, rappresentata dalla doxa di Teofrasto e di Critolao, ne rappresenta ad un tempo la reazione classicista. Infatti la formulazione della eudaimonia *συγκεκμένη* dei MM risponde, a mio avviso, ad un'esigenza di polemica antistoica propria di quella reazione classicista quale ci è testimoniata dai commentatori di Aristotele (Aspasio ed Eliodoro), finalizzata non tanto contro la concezione della eudaimonia di Critolao quanto contro l'interpretazione polemica che di essa avevano fornito gli Stoici. In altre parole la descrizione della eudaimonia come bene dal carattere composito si giustifica, come la concezione della eudaimonia di Teofrasto e di Critolao, alla luce di un aristotelismo posteriore che ha subito modificazioni dettate da precise esigenze di polemica antistoica, in particolare nel nostro caso l'esigenza di opporsi alla concezione stoica della *αὐτάρκεια τῆς ἀρετῆς πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν*.

Ma l'autore dei MM nel reagire alla concezione stoica della *αὐτάρκεια*

abbandona la posizione eterodossa di Teofrasto e di Critolao, che consideravano anche i beni esterni costitutivi della eudaimonia, intendendo, con la concezione della eudaimonia *συγκεκλήνη*, precisare, al pari di Aspasio, che come l'uomo è composto di anima e corpo così la felicità umana *περιγέγραπται περὶ το σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν*, cioè che la felicità umana non può considerarsi separata da "alcuni" beni (i beni del corpo) senza i quali (*ὧν χωρὶς*) né essa potrebbe sussistere né la virtù esplicare la propria attività. Questa reazione, che possiamo definire classicista, dell'autore dei MM appare dettata da quella interpretazione polemica di origine stoica della doxa di Critolao, secondo cui l'eudaimonia, *τέλος τέλειον*, sarebbe stata suscettibile di accrescimento. Si spiega così non solo la definizione della eudaimonia composta da "alcuni" beni ma anche l'esigenza di conciliare la concezione dell'eudaimonia *συγκεκλήνη* con quella dell'eudaimonia *μὴ συναριθμουμένη*. In questo senso la formulazione dell'eudaimonia dei MM rappresenta non tanto una reazione classicista contro la concezione della eudaimonia di Critolao, quanto una reazione polemicamente diretta contro l'interpretazione stoica della doxa di Critolao.

Ove ciò si ammetta, non si può negare la natura fortemente polemica della descrizione dell'eudaimonia che si legge nei MM, il che induce a considerazioni sostanzialmente diverse anche da quelle proposte di recente. Escludo infatti nella maniera più recisa che l'autore dei MM nel precisare la natura composita della eudaimonia intenda rilevarne la materialità. L'autore stesso dà conferma della sua ortodossia ai principi aristotelici quando a 1184b, 35 - 1185a, 1 afferma: *ἡ εὐδαιμονία ἄρ' ἂν εἴη ἐν τῷ κατὰ τὰς ἀρετὰς ζῆν. ἐπειδήπερ οὖν τὸ ἄριστον ἀγαθὸν ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία, καὶ αὕτη τέλος καὶ τέλειον τέλος ἐνεργεία, ζῶντες ἂν κατὰ τὰς ἀρετὰς εὐδαιμόνες ἂν εἴημεν καὶ ἔχομεν τὸ ἄριστον ἀγαθόν*.

Concludendo dunque si può affermare che la definizione dell'eudaimonia dei MM se valutata sulla base di precise quanto letterali rispondenze con EN ed EE può apparire singolare in quanto si giustifica solo alla luce di un aristotelismo posteriore finalizzato ad esigenze di polemica antistoica come dimostrano le formule sulla eudaimonia dei Peripatetici posteriori ad Aristotele. Ove si accettino i risultati di questa indagine si dovrà ammettere un ulteriore elemento a favore della tesi secondo cui i MM sarebbero dettati da uno spirito di polemica antistoica e, cosa ben più importante, riconoscere l'errore metodologico di interpretare i MM con esclusivo riferimento a EN ed EE.

FRANCESCO BECCHI